

WEISS JÁNOS

TÁRSADALOMSZERVEZŐDÉSI MODELLEK A ROMANTIKÁBAN*

Resümee: (*Gesellschaftstheorie in der Romantik*) In meiner Untersuchung bin ich von einem berühmten Kantischen Satz ausgegangen: „*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.*” Es gibt, laut Kant, zwei Möglichkeiten diese Unmündigkeit zu überwinden, die eine nennt er den privaten, die andere den öffentlichen Weg. In dieser letzten Möglichkeit sieht selbst Kant mehr Chancen. In meiner Studie behaupte ich, daß diese letzte Möglichkeit einen gesellschaftstheoretischen Rahmen voraussetzt, der aber von der Philosophie nicht ausgearbeitet wurde, und sich in die literarischen Werke der Romantik zurückgezogen hat. Vor diesem Hintergrund rekonstruiere ich zunächst (als eine gewisse Vorgeschichte) eine latente Diskussion über den öffentlichen Vernunftgebrauch zwischen Goethe und Schiller. Danach folgt eine kontextnahe Analyse der wichtigsten romantischen Positionen. (Behandelt werden die gesellschaftstheoretischen Ansichten von Hölderlin, Novalis, Friedrich Schlegel und Heinrich von Kleist.) Anschließend versuche ich die wichtigsten Motive der romantischen Gesellschaftstheorie herauszuarbeiten: 1. Bei allen Autoren der Romantik spielt die Mythologie – als Medium der gesellschaftlichen

* Szakmai habilitációs előadasként elhangzott 1997. március 20-án, a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetemen.

Integration – eine maßgebende Rolle. (Auf der Kehrseite der Mythologie steht immer die Analyse der Bestimmung des Dichters.) 2. Die romantischen Autoren weisen die von Schiller vertretene *emphatische* geschichtsphilosophische Perspektive zurück. 3. Sowohl Schiller als auch Goethe neigen noch zu einer staatstheoretischen Analyse, die (wenigstens tendentiell) von der Romantik überwunden wird. Abschließend habe ich darauf hingewiesen, daß das romantische Gesellschaftsbild zwar nicht unmittelbar aktualisiert werden kann, die herausgearbeitete gemeinsame Motive aber für alle moderne gesellschaftstheoretische Ansätze als Maßstäbe dienen können.

„*A felvilágosodás – írja Kant – az ember kilábalása a maga okozta kiskorúságából.*”¹ E komplex mondat középpontjában a kiskorúságból való „kilábalás” fogalma áll. Hogyan képzelhetünk el egy ilyen kilábalást? Kant maga két lehetőséget különböztetett meg: a kiskorúságot *egyrészt* le lehet győzni egyéni és személyes akciókkal és *másrészt* egy kollektívum közösségi kísérleteivel. Kant véleménye szerint az egyéni útnak rendkívül sok akadálya van: „Az egyes embernek nagyon nehéz... a kiskorúságból kivergődni. Valósággal megszerette, s egyelőre valóban képtelen arra, hogy a saját fejével gondolkodjék, mivel soha nem is engedték, hogy megpróbálja.”² Ennél reménytelibbnek tűnik a közösség „önfelvilágosítása” az ész nyilvános használata révén. A nyilvános észhasználatot egy olyan programnak lehet tekinteni, melynek célja a felvilágosodás megvalósítása. Ez a megközelítés azonban feltételez és életre hív egy társadalomelméleti vonatkoztatási rendszert.

Ez a kérdés érdekes módon nem kapott fontos szerepet a poszt-kantiánus filozófiában. E korszak alapvető érdeklődése arra irányult, hogy hogyan lehet tudománnyá tenni a filozófiát. Nem annyira a privát vagy a nyilvános ész használata állt a középpontban, mint inkább a „filozófiai ész” felvilágosítása. Ez a célkitűzés az elméletalkotás kér-

¹ Immanuel Kant: „Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?”; in: uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Gondolat Kiadó 1974. 80. (Ford.: Vidrányi Katalin.)

² I. m. 81.

déseit állította középpontba, és eleve kirekesztette a társadalomfilozófiai kérdésfeltevéseket.

A posztkantianus filozófia ilyen irányú érdeklődésére reagálva a társadalomfilozófiai kezdeményezések a romantikus irodalomba szorultak vissza. S ezért a Kant utáni időben a közösség önfelvilágosítására vonatkozó probléma nem annyira a filozófiában, mint inkább az irodalomban érhető tetten.

I. Előttörténet: Goethe „Torquato Tasso”-ja

Az az irodalmi diskurzus, amely felelevenítette a kanti kérdést és előkészítette a társadalom romantikus tematizálását, Goethe „Torquato Tasso” című drámájából indult ki. A drámát már a kortársak is az udvar és a költő életének összezsapásaként értelmezték.³ Ez azt jelenti, hogy Goethe érdeklődése a költő helyzetére irányult egy meghatározott társadalmi miliőben. Ennek az értelmezésnek van egy sajátos társadalmi dimenziója, melyet érdemes rekonstruálnunk. Tasso olyan költőt képvisel, aki az udvarban él, de saját alkotó munkájában az autonómiát tekinti a legmagasabb célnak. Ebből adódik egy egészen a bukásig (*scheitern*) kiéleződő konfliktus Tasso és környezete között.⁴ A konfliktus alapját Christa Bürger a következőképpen foglalta össze: „Tasso ... már a modern művész problematikus szubjektivitását képviseli, de mégis egy zárt tradicionális rendszerben próbálja megvalósíta-

³ Ld. mindenekelőtt August Wilhelm Schlegel „Über dramatische Kunst und Litteratur”, in: Karl Robert Mandelkow (szerk.): *Goethe im Urteil seiner Kritiker. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland*, München 1975. 281–282.

⁴ A dráma utolsó két sora (V. felvonás 5. jelenet) először az eredetiben, majd Szabó Ede fordításában (Johann Wolfgang Goethe: „Torquato Tasso”, in: *Drámák*, Európa Könyvkiadó 1982. 558.) a következőképpen szól:

*So klammert sich der Schiffer endlich noch
Am Felsen fest, an dem er scheitern sollte.*

*Igy kapaszkodik végül a hajós a
szirtbe, amelyen zátonyra futott.*

ni önmagát.”⁵ Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy Tasso (modern) költőként szeretne részt venni az állam ügyeinek intézésében:

*Ó, milyen bizalom ez? ...
Váltott-e csak egy komoly szót velem
államügyeiről a herceg?*⁶

Tasso még a hős és a költő egységében gondolkodik; azaz egy olyan „aranykor” lebeg a szemei előtt, amelyben a költő még igazi társadalmi szereppel rendelkezett. Csak e szerep bázisán lehet ugyanis értelme az alávetésnek.

*Az ember nem szabadnak született
s nemes léleknek nincs szebb öröme,
mintha kit tisztel: szolgálja urát,*⁷

A környezet azonban ebből az igényből csak az „engedelmességet” akceptálja, de semmiképpen sem a beleszólás jogát. A költő az egyetlen, aki anélkül hogy politikus lenne, részt kér az állam ügyeinek irányításából. Tasso környezetének reakcióiból veszi csak észre, hogy az udvarban a költő is be van zárva a „hatalom által védett bensőségbe”.⁸ A társadalmi világ Goethe ábrázolásában úgy jelenik meg, mint amelynek nincs *realitása*. Egy olyan pszeudorealitással van tehát dolgunk, amelyben az állam ügyei már csak reálpolitikai (igazgatási) problémák. Ez a jellegzetesség határozza meg a műben felbukkanó valamennyi viszonyt. Az öt körülvevő emberek Tasso számára azért rendkívül jelentősek, mert ők határozzák meg a költő számára az elvárási horizontot:

a) A *hercegnő* számára a művészet az elveszett realitás pótléka, ő a költészetben és a zenében keres vigaszt az élet redukciójára.

⁵ Christa Bürger: *Der Ursprung der bürgerlichen Institution Kunst*. Suhrkamp Verlag 1977. 172.

⁶ Johann Wolfgang Goethe: „Torquato Tasso”, IV. felvonás, 2. jelenet, i. k. 519. o.

⁷ I. m. II. felvonás, 1. jelenet, i. k. 466.

⁸ Ezt a tézist Hans Rudolph Vaget dolgozta ki: „Um einen Tasso von außen bittend: Kunst und Dilettantismus am Musenhof von Ferrara”, in: *Deutsche Vierteljahrschrift* 1980/2. 245.

b) *Leonora Sanvitale* grófnő ezzel szemben a művészetben egy kultikus tevékenységet lát, amely a valóságot a visszatükrözésen keresztül alakítja.

c) *Antonio*, az államtitkár, egy konzervatív művészet-felfogást képvisel: a művészet értéke a társadalmi funkciójából adódik, a művészet öncélú tevékenységként nem képvisel értéket.

d) A *herceg*, mint mecénás, a művészetet az állami gazdagság komponensének tekinti: a művészet számára éppúgy komponense a gazdagságnak, mint pl. a hadsereg.

Az elvárási horizont, amely ezekből a viszonyokból konstituálódik, az élvezetre fut ki; ez pedig a költőt passzivitásra kárhoztatja, ezért nem is szólhat bele az állam ügyeinek intézésébe. Tassót a körülmények kényszerítik arra, hogy magára vegye a maga szabadságát és kitaszítottságát. Ebből pedig egy új művészet-felfogás következik, melynek középpontjában a szenvedés áll.

*S ha kínjában az ember néma, nekem
fájdalmamra egy isten szót adott.*⁹

Goethe művét válasznak tekinthetjük a Kant által felvetett problémára. Azzal, hogy a költő kénytelen magára venni a maga szabadságát és kitaszítottságát, elvész a nyilvános ész-használat minden lehetősége. Amit Kant a felvilágosodásnak tulajdonított, az sokkal inkább egy letűnt „aranykor” (visszahozhatatlan) sajátossága. Korunk nem annyira a nyilvános ész kibontakozásának, mint inkább vereségének terepe.

II. Schiller Goethe-kritikája

Goethével ellentétben Schiller megpróbálta érvényben tartani a nyilvános ész-használat kanti programját. Első megközelítésben azt lehetne állítani, hogy az „Über die Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen” című művében Schiller megpróbált új akcentusokat adni a kanti programnak; vagyis számára a kanti gondolatok érvényes (és követendő) programot képviseltek. Schiller kapcsolódását Kanthoz retorikusan is könnyű igazolni. „Mert honnan van az előítéleteknek ez a mégoly általános uralma és a fejeknek ez a sötétsége

⁹ Johann Wolfgang Goethe: „Torquato Tasso”, V. felvonás, 5. jelenet, i. k. 557.

minden fény mellett, amelyet filozófia és tapasztalat felgyújtottak? A kor felvilágosodott, azaz megtalálták, és közzé tették azokat az ismereteket, amelyek elegendőek lennének legalábbis gyakorlati alapelveinek helyesbítésére.”¹⁰ Hogyan lehet legyőzni ezeket az előítéleteket (Kanttal szólva: kiskorúságot), és hogyan lehetne biztosítani a felvilágosodás *valóságos* térnyerését? Erre a kérdésre Schiller egy emphatikus művészet-elmélettel válaszolt. Goethe – mondhatnánk – azért tekintette megvalósíthatatlannak a kanti programot, mert az egyes művésztl várta el azt, amit csak a művészet egészétől lehet.

E program kidolgozása érdekében Schiller az „aranykor” fogalmát történetfilozófiai koncepcióként értelmezte. Schiller ezt a dicsőséges állapotot (amely nem tér vissza többé) a görög világgal azonosítja. „Mivel egyszerre gazdagok formában és tartalomban, egyszerre bölcselkedők és alkotók, egyszerre gyengédek és erényesek, azért úgy látjuk őket, hogy a fantázia ifjúságát az ész férfiaságával nagyszerű emberségben egyesítik.”¹¹ A görög embernek van méltósága, s ezért egész világát reprezentálni tudja. Erre a korra egy új világtörténelmi korszak következik, amelyet Schiller a „mechanikus állam” korszakának nevez. Az individuális képességek kifejlődése volt az oka annak, hogy az ember elvesztette kapcsolatát a nemmel. A „mechanikus állam” izolált emberekből áll, akik mindannyian saját ügyeiket intézik, akiknek mentalitását az egoizmus alakítja, azaz nincs többé viszonyuk az egészhez. Ezt a szituációt Schiller a „megkettőződés” (Entzweiung) fogalmával próbálja megragadni, s a „megkettőződés” kialakulását szükségszerű fejlődésként próbálja felmutatni: „Az ember különféle képességeinek fejlesztésére nem volt más eszköz, mint azoknak egymással való szembehelyezése. Az erőknek ez az ellentéte a kultúra nagy eszköze.”¹² Ezt a megkettőzött világot Schiller szerint majd (vagyis a jövőben) a művészet segítségével lehet legyőzni. A művészet így társadalmi-forradalmi funkciót kap, vagyis a művészet válik a nyilvános ész-használat letéteményesévé. A művészet és csak a művé-

¹⁰ Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 8. levél, Magyarul: Friedrich Schiller: „Levelek az ember esztétikai neveléséről”, in: Friedrich Schiller *Válogatott esztétikai írásai*, Magyar Helikon 1960. 192–193. (Ford.: Szemere Samu.)

¹¹ Friedrich Schiller: *Levelek az ember erkölcsi neveléséről*, 6. levél. i. k. 182.

¹² I. m. 6. levél, i. k. 188.

szet képes arra, hogy a mechanikus államot átalakítsa egy nem-megkettőzött állammá. Ennek a művészetnek a központi fogalma a „szépség”. „Már untig hallhattuk ugyan – írja – azt az állítást, hogy a fejlett szép érzék finomabbá teszi az erkölcsöket, úgyhogy ez látszólag nem szorul többé új bizonyításra.”¹³

A romantikusok közvetlenül ezekhez a goethei-schilleri gondolatokhoz kapcsolódtak: az alapvető kérdés számukra az volt, hogy hogyan lehet felülemelkedni a „mechanikus államon”, és hogy ebben a művészet (a költő) milyen szerepet vállalhat.

III. Romantikus modellek – kontextusközelben

Már „A német idealizmus legrégebbi rendszerprogramja”-ban¹⁴ is tetten érhetők egy látens Schiller-kritika körvonalai. A szerző (akinek személyéről mind a mai napig nem jött létre konszenzus) ugyan még Schiller szellemében arról beszél, hogy a szépséget az „ész legmagasabbrendű aktusának” kell tekintenünk, de ugyanakkor két ponton lényegesen el is tér a schilleri gondolatoktól. *Egyrészt* a szépséggel szemben (vagy amellett) megjelenik egy rivalizáló gondolat, mely szerint a feladat egy új mitológia, az „ész mitológiájának” megalkotása. *Másrészt* pedig a szerző határozottan elutasítja az államelméleti vonatkoztatási rendszert. Az állam – mint mechanikus létező – ellenáll a filozófiai tematizálásnak. A filozófia ugyanis csak azokat a létezőket tudja megragadni, amelyek a „szabadság tárgyai”.

Ezzel azonban a szerző nem azt akarja mondani, hogy az államnak és minden mechanikus tárgynak tematizálatlanak kell maradnia, hanem azt, hogy *át kell lépni rajtuk*, vagyis „meg kell szűnniük”. – Ez előtt a háttér előtt szeretnék egy pillantást vetni Hölderlin „Brod und Wein” című elégiájára. Ebben az elégiában ugyanis Hölderlin új formát ad a fentiekben rekonstruált goethei-schilleri elképzeléseknek.

¹³ I.m. 10. levél, i. k. 198.

¹⁴ „[Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus]”, Magyarul megjelent: *Magyar Filozófia Szemle* 1985/6. 811–812. o. (Ford.: Zoltai Dénes.) A mű keletkezéstörténetéről ld. a *Magyar Filozófiai Szemle* 1993/5–6-os számában található megjegyzéseimet (976–979.), továbbá „Az esztétikai filozófia programja Hölderlinnél” című dolgozatomat, amely a *Gond* című folyóiratban fog megjelenni.

Hölderlin a „megkettőződés” fogalmát most metaforikusan átértelmezi és éjszakaként ábrázolja. Az éjszaka jelzi a jelenlegi (modern) szituációnkat. Az elégia eredetisége abban áll, hogy Hölderlin ezt az állapotot mitológikusan átértelmezi, mégpedig azzal, hogy az éjszakát az istenek eltávozására vezeti vissza.

... Az istenek élnek
bár, de fölöttünk már, fönti világunk ölen.
Végtelenül munkálva, velünk úgy látszik, aligha
foglalkoznak ...¹⁵

Ezt a világot csak az istenek jelenlétének háttére előtt lehet értelmezni. Az a történelmi korszak, amikor a földön élő istenek határozták meg a világot, a görögséghez köthető. Hölderlin ezt az állapotot „aranykor”-ként írja le, mégha némileg el is tér Schillertől. Számára ugyanis a görögök kora nem történelmi realitásként fontos, hanem „egy éjszakai fantáziaként, és megdicsőítő emlékezősként”.¹⁶ Ez az ideális állapot, lényege szerint, egy „vallási alapokra épülő kulturális közösség”.¹⁷ Az isteni inspiráció Hölderlinnél egy közösség létrejöttéhez vezet. Csak miután az istenek eltávoztak a világból (*amióta nagyon régen már ... a létet boldogítók mind fölszálltak*), köszönt be az éjszaka. A megkettőződés Hölderlinnél a közösségek hiányára vezethető vissza. Közösségek nélkül az emberek szívtelen és árnyékszerű lényekké degradálódnak. (Ezt a koncepciót állítja Hölderlin az „állameszmével” szembe.) Ebből azonban még nem derül ki, hogy hogyan lesz a mitológia a felvilágosodás médiumává. Az éjszaka Hölderlinnél nem egyszerűen a *nappali örömök* elmúlását jelenti, hanem ugyanakkor tartalmaz egy „szentséget” is. Ez az utalás a keresztény tradíció

¹⁵ Friedrich Hölderlin: „Brod und Wein”, Magyarul megjelent Hölderlin *Versei*, Európa Könyvkiadó 1980. 80–86. (Ford.: Rónay György.)

¹⁶ Manfred Frank: *Der kommende Gott*, Suhrkamp Verlag 1982. 271.

¹⁷ I. m. 272. Frank azt is igazolni tudta, hogy Hölderlin jól ismerte és fel is használta Schleiermacher korai művének (*Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern*) gondolatait. „Ha létezik a vallás, akkor szükségképpen közösséginek kell lennie: ez nem csak az ember, hanem a vallás természetéből is következik. El kell ismernetek, hogy beteges és teljesen természetellenes, ha az egyes ember azt, amit önmagában létrehoz és kidolgoz magába akarja zárni.” (Ld. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Sämtliche Werke* I/1. köt., Berlin 1843. 318–319.)

szent éjszakájára irányul. Éjszaka születik meg az új megváltó, ő (és csak ő) tudja szétosztani az éjszakát, mégpedig úgy, hogy új közösségeket hoz létre. Addig azonban csak várhatunk Isten eljövételére. Ilyen körülmények között a költő fontos szerepet kap: ő őrzi azokat az adományokat, amelyeket az istenek itthagytak; „szüksős időkben” a költők őrzik az új közösségek létrejöttének reményét:

*Fönnáll egy Mérték, mely közösen kötelez,
ám a sajátja ugyancsak megvan bárkinek*¹⁸ ...

Novalis számára is meghatározó jelentősége volt a „mechanikus állam” schilleri gondolatának. „Nincs még egy olyan állam, amelyet oly mértékben gyárként irányítottak volna, mint Poroszországot Friedrich Wilhelm halála óta. Bármennyire is szükséges talán egy ilyen gépszerű adminisztráció az állam fizikai egészsége és erősítése érdekében..., úgy az állam, ha pusztán ily módon kezelik, szép fokozatosan tönkremegy.”¹⁹ Ez alapján a töredék alapján úgy tűnhet, hogy Novalis az állam mechanikus funkcionálási módját kordiagnosztikailag értelmezi, de ezen túlmenően hajlik az elvi és általános tematizálásra is. Novalis „mechanikusnak” nevezi azt az államot, melynek szerveződési elve a „közönséges egoizmus”. Az egoizmus kialakulása egy társadalmi differenciálódási folyamat eredménye: ezáltal jöhet létre a munkamegosztás, amely a városok és az országok felvirágzásához vezet.²⁰ Ez a virágkor azonban csak *látszat*; az állam mechanizálódása sokkal inkább a *pusztulás* felé vezet. Novalis számára is az a döntő kérdés, hogy hogyan lehet meghaladni a mechanikus államot. E kérdésre adott válasz azonban nehezen egységesíthető, mert Novalis az „állam” fogalmát kettős értelemben használja. *Egyrészt* (ha az „államot” a társadalom értelmében használja) azt sugallja, hogy a munkamegosztás előtti állapot újra helyreállítható. „Az ész általános követelésének megfelelően minden embernek orvosná, költővé stb. kell

¹⁸ Ld. a 15. jegyzetet.

¹⁹ Novalis: „Glauben und Liebe, oder der König und die Königin”, in: *Schriften* II. köt., Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1981. 494.

²⁰ „Mindenki szívélyesen és kedvesen próbálja szükségait megelégtetni. ... A pénz, az iparkodás és az áruk teremtik és gyors körökben hajtják egymást, s az ország és a városok felvirulnak.” Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*, Helikon Kiadó 1985. 19–20. (Ford.: Márton László.)

válnia.”²¹ *Másrészt* (ha az államot intézménynek vagy hatalmi centrumnak tekinti) az állam önállósodását hangsúlyozza a polgárokkal szemben. „Államaink egyik legnagyobb hibája az, hogy túl kevésé lehet látni őket”,²² s ezért a polgárok számára nem megközelíthetőek.

Ha ezt a deficitet meg lehetne szüntetni, akkor a „nyilvános érzület” az állam alapjává válhat. Az államot ugyanis csak a „nyilvános érzület” megnevelésével lehet megreformálni. – Azt, hogy Novalis valóban különbséget tett a kétféle állam-fogalom között, abból lehet a legegyszerűbben látni, hogy az állam és a házasság (család) között bizonyos analógiákat próbált meghatározni. „Nem alakul-e át egy udvar egy családdá ..., a királyi nász örök szív-szövetségé?”²³ Ha az állam és a család között van bizonyos analógia, akkor Novalisnak az „államon” mindenekelőtt a „társadalmat” kell értenie. Feladatként már csak az marad vissza, hogy megmagyarázzuk a „nyilvános érzület” konstituálódását. E probléma megoldásának azonban Novalis neki sem lát, mert úgy véli, hogy bármilyen megoldást is adnánk a problémára, a létrejött egység nem lenne elég szubsztanciális; a társadalomban továbbra is fennmaradnának a munkavégzés alapvonalai, és ez életben tartaná a differenciálódás lehetőségét. A megkettőződés végleges legyőzéséhez egy *igazi* egyesítésre lenne szükség. Egy ilyen egyesítés lehetőségét fedezi fel Novalis a szerelemben; a szerelem mutatja meg az „aranykorba” vezető utat. A „szerelem” fogalmát Novalis mitologikusan értelmezi; s ennek mindenekelőtt két jelentés-aspektusa van. A szerelem *egyrészt* a maga egyesítő ereje révén a vallással azonosul; Novalis a keresztény vallásra utalva mondja: „Mi egyéb a vallás, mint szerető szívek végtelen egyetértése, mulatlan egyesülése? Ahol ketten együtt vannak, Ő is köztük van.”²⁴ És *másrészt* a szerelem kozmikus princípiummá általánosodik: „Óh, szerelmem, az ég azért adott nekem, hogy imádjalak. Imádkozom hozzád. Szent vagy, aki vágyaimat Isten elé viszed, aki által Ő megnyilatkozik

²¹ Novalis: „Politische Aphorismen”, in: *Schriften* II. köt., i. k. 520.

²² Novalis: „Glauben und Liebe”, i. k. 489.

²³ I. m. 492.

²⁴ Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*, i. k. 99.

nekem.”²⁵ Az emberi szerelem nem más, mint a kozmikus harmónia tükröképe²⁶, ezt igazolja a következő vers is:

Még csak messziről csendült halkal ének

...

*Világ virult a fénylő Domb körül,
A próféta szava fennen röpi,
Immár nincs külön Heinrich és Mathild:
Kettejük egy alakban egyesült.*²⁷

De ki lehet ez próféta? A próféta a modern korban költőként lép fel.²⁸ Novalis ezzel arra utal, hogy a poézis azonos a vallással és a szerelemmel. Ennek kulcsa, hogy a poézis éppen úgy, mint a vallás az *egészre* irányul, és minden tevékenységet egyesít: „Elég baj az ..., hogy a poézisnek elkülönült neve van, s hogy külön céhbe gyűlnek a költők. Pedig nincs bennük semmi különültség.”²⁹ A költőnek így centrális helye van a társadalomban éppen úgy, mint a kozmoszban:

*A középpont, a szent forrás vagyok,
amelyből minden vágy magasba tör.*³⁰

²⁵ I. m. 99.

²⁶ Ez a gondolat megtalálható Joseph von Eichendorff „Holdas éj” című versében is, in: *Novalis és a német romantika költői*. Európa Könyvkiadó 1985. 29. (Ford.: Tandori Dezső)

*Az ég talán a földet
csókolta csöndesen:
ölen virágözönnek
álma róla legyen.*

²⁷ *Heinrich von Ofterdingen*, i. k. 128.

²⁸ „A költő és a pap kezdetben összefonódott, és csak későbbi korok választották el őket egymástól. Az igazi költő azonban mindig pap, úgy ahogy az igazi pap is mindig költő”. Novalis: „Blüthenstaub” 71. töredék, in: *Műhely* 1997/2. 20. (Ford.: Weiss János.) Hasonló szellemben fogalmaz Friedrich Schlegel (*Athenäum-töredékek*, 249. töredék): „A költő-filozófus, a filozófus költő: próféta. A didaktikus költeménynek profetikusnak kell lennie, és hajlama szerint azzá is válhat.”, in: August Wilhelm & Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai óráskok*. Gondolat Kiadó 1980. 312. (Ford.: Tandori Dezső.)

²⁹ Novalis: *Heinrich von Ofterdingen*. i. k. 97.

³⁰ I. m. 127.

A költő, aki ilyen fontos szereppel rendelkezik, van egyedül abban a helyzetben, hogy a világot megváltoztassa, és az „aranykor” felé terelje.

A „megkettőződést” első lépésben Friedrich Schlegel is kordiagnosztikailag értelmezi. A XVIII. században – szerinte – az európai társadalmakban a következő megkettőződési tendenciák léptek fel:

a) A régi rendet, és annak igazságosság-felfogását a „pillanat egoizmusa” aláasta és kiüresítette.

b) A különböző rendek és osztályok közötti ellenséges súrlódások egyre intenzívebbé és gyakoribbá váltak.

c) A magasabb rétegeknél szembetűnő módon romlottak az erkölcsök.³¹

Ezek a tendenciák szétzilálták az eredeti „egységet”; s ez a szétzilálás arra utal, hogy a tradicionális társadalmak egysége nem volt „eredeti”, a megfigyelt tendenciák kifejezték a benne rejlő belső ellentmondásokat. A régi rend ábrázolásakor Schlegel gyakran használ olyan fogalmakat, amelyek a „mechanikusságra” utalnak; beszél fogaskerekekről és öreg gépekről. Számára is meghatározó az a kérdés, hogy hogyan lehet helyreállítani az egységet. Hogyan lehetséges az egység a megkettőződés tendenciáin túl? Ahhoz, hogy erre a kérdésre választ találhasson, Schlegel a görög tradícióhoz nyúlt vissza. A görögöknek volt egy olyan fogalmuk, amely magában foglalta az egyesítés lehetőségét; s ez a fogalom a *szerелеm* volt. E fogalom meghatározásának intencióit Schlegel Platón „Symposion”-jából meríti. Ebben a műben Szókratész elmesél egy történetet, amelyet egy jósnőtől, Diotímától hallott. Ezzel az elbeszéléssel világította meg Diotíma Szókratész számára a szerelem lényegét. A szerelem nem a „múló örömekre” utal, hanem egy „tökéletes kedély tiszta jóságára”.³² Schlegel Platón-interpretációja két tézisére épül: a szerelemnek mindig személyes alakban kell fellépnie és a filozófiának is tőle kell tanulnia. De hogyan juthat el az interpretáció az egyesítés eszméjéig? Platón dialógusában Arisztophanész adott elő egy misztikus történetet, amelyben a szerelem nem más, mint az eredeti egységre irányuló vágy. Schlegel Szókratész hozzászólását is ebbe a fénybe állítja. Így

³¹ Friedrich Schlegel: „Signatur des Zeitalters”, in: *Dichtungen und Aufsätze*, München 1984. 612–613.

³² Friedrich Schlegel: „Über die Diotima”, in: i. m. 277.

válhat a szerelem a filozófia irányítójává, és az egység iránti vágygá. Ezt a programot azonban Schlegel nem aktualizálja közvetlenül, hanem néhány modern jelenséget is megpróbál figyelembe venni. „A regények korunk szókratészi dialógusai” – írja.³³ Az „új korban” a regények léptek a filozófia helyébe, de nem egyszerűen felváltották a filozófiát, hanem integrálták azt. A regények, amelyeket Schlegel gyakran nevez „poézisnek”, a maguk *impulzusait* a szerelemből kapják, és ugyanakkor az a feladatuk, hogy *ábrázolják* a szerelmet. Ez a program, amely az igazi filozófiai kérdésfeltevést képviseli, rendkívül széles spektrummal rendelkezik. A szerelem a társadalmi integráció modelljévé stilizálódik. A „Lucinde” című regényben Julius képviseli a szétszórtságot és a káoszt, a vágya pedig Lucindére irányul, aki a harmóniát képviseli. „Benned nőtt nagyra ez a gondolat, s nem is restellem, hogy önmagamat csodáljam és szeressem ebben a tükörben. Csak itt látom lényem egészét s harmóniáját, mi több, az egész, a teljes emberiséget bennem és Benned.”³⁴ Vagyis a költő csak a szerelemben nyerheti el a maga identitását, csak a szerelem teszi őt költővé, mint ahogy Szókratész is csak a szerelem révén vált filozófussá. Az így értelmezett szerelem az egész emberiség egységét szimbolizálja. – Schlegelnél az állam és a társadalom szférái következetesen elválnak egymástól: a *szerelem* nála a társadalom szerveződési modellje, és semmi köze sincs az államhoz. Schlegel – úgy tűnik – Wilhelm von Humboldt az állam korlátairól írott művének tanulmányozása alapján belátta az államra irányuló *elemzések* korlátait is.³⁵ Az állam és a társadalom szétválasztásának egyértelmű bizonyítékát nyújtja a „Signatur des Zeitalters” következő szöveghelye: „A *család* szentsége, a házasság szakramentuma, a morálisan szabályozott és a kereszténység által megszilárdított magánélet; ... ez a jogszerű erkölcsök és a jámbor érzelmek megsérthetetlen és megszentelt alapja, melynek ős-

³³ Friedrich Schlegel: „Kritikai töredékek” 26. töredék, in: August Wilhelm Schlegel & Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, i. k. 116.

³⁴ Friedrich Schlegel: „Lucinda”, in: i. m. 387.

³⁵ Azt, hogy Friedrich Schlegel olvasta Humboldt (*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*) művét, egyik August Wilhelmhez írott leveléből egyértelműen kiderül. De Friedrich nem csak olvasta ezt a művet, hanem lelkesen ajánlotta is testvérének figyelmébe. Friedrich Schlegels *Briefe an seinen Bruder August Wilhelm*, Berlin 1890. 80.

régi fundamentumára az egész korporációs és állami épület nehezedik.”³⁶ – Schlegelnél a szerelem – úgy tűnik – elveszti kozmológiai konnotációit: „Grenzen des Schönen” című tanulmányában Schlegel azt állítja, hogy a szerelmet nem lehet kiterjeszteni a természetre. Ekkor azonban felmerül a kérdés, hogy hogyan igazolható mitikusan a szerelem? Az igazolás a hit meghatározása révén történik. A hitben már nem a kozmikus mozzanatok a meghatározóak, hanem a *bizalom*. A bizalom a bensőségesség egy mozzanata, amely lehetővé teszi a szerelmet. Az így meghatározott szerelem a költő (aki egyúttal próféta és filozófus is) képessége; ő a saját szerepét a megélt és a bemutatott szerelemnek köszönheti.

„Ah Wilhelmine – írja egyik levelében Heinrich von Kleist – csak egy legfelső törvényt ismerek, a *becsületesség* törvényét, a politika pedig csak a saját előnyét keresi. Az idegen udvarok sem a szeretet (Liebe) boldogságának színterei. Az udvarokban a divat uralkodik, és a szeretet elmenekül e szerénytelen csúfolódó elől.”³⁷ A szeretet (Liebe), ez Kleist alapvető meggyőződése, már nem kérhető számon; az emberi kapcsolatokat a „szokás hideg burka” veszi körül. Amit még számon lehet kérni azok a jogi viszonyok és az arra épülő igazságosság. Ha a szeretet a társadalmi együttélésre vonatkozik, akkor az igazságosság az állam szférájába tartozik. Az államot és a társadalmat Kleist az alapul szolgáló princípiumok segítségével választja el egymástól. Kleistnél az „igazságosság” szoros kapcsolatban áll az „igazsággal”. Az állam tevékenységét figyelve feltűnik, hogy milyen nagy szerepet tulajdonít a tanulás támogatásának; s ezért azt lehetne sejteni, hogy érdekelt az igazság terjesztésében. *Ez a látszat azonban csal.* „Az állam nem ismer más hasznót, mint amit százalékosan számítani tud. *Alkalmazni* akarja az igazságot – de mire? A művészetekre és a mesterségekre. Az alkalmazott igazság azonban – amennyiben funkcionálizálódik – el is torzul. S ez érvényes az „igazságosságra” is. Ebből a megállapításból indul ki a „Michael Kohlhaas” című elbeszélés is. – Kleist szerint egy *mechanikus államban* élünk; ezen azonban korántsem olyan könnyű átlépni, mint ahogy azt Schiller (és követői)

³⁶ Friedrich Schlegel: „Signatur des Zeitalters”, in: *Dichtungen und Aufsätze*, i. k. 642.

³⁷ Heinrich von Kleist levele Wilhelmine von Zengének az 1800-as év elején, in: Heinrich von Kleist: *Sämtliche Werke und Briefe* II. köt., 1984. 504.

feltételezték, de a lehetetlenséget mégsem lehet úgy ábrázolni, ahogy azt Goethe tette, a „Torquato Tassoban”. A mechanikus államon való átlépési kísérlet – Kleistnél – a természeti állapot barbárságába való visszasüllyedést eredményezi. Kleist ezért – mondhatnánk – a természeti állapot transzcendálását a „felvilágosodás dialektikájaként” írja le. – Kohlhaas Mihály, a lókereskedő, konfliktusba került a tronkai uralkodóval, mert az minden „jogi alap” nélkül megfosztotta őt két lovától, és „jogtalan vámokkal és beutazási korlátozásokkal” akadályozta tevékenységét. Ezek miatt a sérelmek miatt, és „jogérzékétől” indítatva Kohlhaas panaszait a bíróság elé viszi. (A „jogérzék” legitimációs alapja az isteni rend: „Istennek tetsző munka volna, rendbontásokat ... meggátolni”³⁸) A bíróság hosszas halogatások után elutasítja a panaszokat. Ezek után Kohlhaas (egyre inkább) a bosszú felé sodródik, melynek szintén isteni legitimitása van: miután Kohlhaas felesége a halálos ágyán rámutatott a következő bibliai szöveghelyre, „Bocsáss meg ellenségeidnek; tégy jót azokkal, akik téged gyűlölnék”,³⁹ Kohlhaas arra gondol, hogy ha most Ő megbocsátana, akkor Isten neki nem bocsátana meg. Ezt az érvet Kohlhaas néhány szerződéselméleti megfontolással támasztja alá. Kleist Rousseau-tól átveszi azt az alapgondolatot, hogy a társadalmi szerződés érvénytelen, ha az uralkodó megsérti azt. Ezt a problémát látta maga előtt Kleist a korabeli német államokban is. „A németeknek ne volna uruk? ... Szászország királya? ... Az volt e nemes férfi, ... amíg a hazáját szolgálta. Az lesz, ha visszatér a kötelességéhez, mely azt parancsolja neki, hogy magát a hazának szentelje. De most, amikor rossz és megvesztegetett tanácsadóktól félrevezetve, a birodalom ellenségeivel szövetekezett, most a szászok[nak] ... nem ura többé.”⁴⁰ Ezzel azonban – közelebbről tekintve – a bosszúhadjárat még nincs megalapozva; a szerződés felmondása és a bosszú között (úgy tűnik) nincs szükségszerű kapcsolat, már csak azért sem, mert a tronkai uralkodó ellen irányuló bosszú

³⁸ Heinrich von Kleist: „Michael Kohlhaas”; Magyarul: „Kohlhaas Mihály”. in: Heinrich von Kleist: *Elbeszélések*. Jelenkor Kiadó 1995. 16. (Ford.: Márton László.)

³⁹ I. m. 25. (Ld. Lk. 6, 27.)

⁴⁰ Heinrich von Kleist: „A németek katekizmusa, spanyol minta után, gyermekek és öregek használatára”; in: *Esszék, anekdoták, költemények*. Jelenkor Kiadó 1996. 123. (Ford.: Forgách András.)

számos ártatlan áldozatot is követelt. De a szerződés nem is általában bomlik fel, hanem csak Kohlhaas van érintve a maga személyes individualitásában. *Egyedül* Ő lesz kinasztva – s a méltóságnak ez a megsértése vezet a bosszúhoz. A bosszú eredményeként újra visszatérünk a természeti állapotba, egy teljesen szabályozatlan harci szituációba. Hobbesszal ellentétben azonban nem mindenki harcol mindenki ellen, hanem Kohlhaas egyedül indul harcba egy általa illegitimnek tartott állammal szemben.⁴¹ A becsületesség nevében elindított küzdelem végül visszavezet a barbárságba. Kohlhaas jogérzékétől vezettetve válik rablóvá és gyilkossá. – Kleist a maga elbeszéléseit *morális tanításoknak* tekintette. Ez az elnevezés egy XVIII. századi műfajra utal, amelyben túltengtek az erényre és a morálra vonatkozó útmutatások és tanítások. De milyen értelemben lehet morális tanításnak tekinteni a „Mihael Kohlhaast”? Úgy tűnik, hogy ez az elbeszélés nem tartalmaz semmiféle tanítást, mivel paradoxonba torkollik. Az egyetlen lehetséges és rendelkezésünkre álló stratégia katasztrófához vezet. *Ezért* nem tarthat a költő igényt semmiféle kitüntetett szerepre. A *morális tanítás* kifejezésének abban az esetben van mégis értelme, ha az egész elbeszélést az emberi belsőre vonatkoztatjuk. Ebben az összefüggésben értelmezhető Joseph von Eichendorff egyik kijelentése is: „Mindenki vigyázzon, hogy a mellében lakó vadállat ne törjön ki hirtelen, és ne tépje szét őt magát.”⁴²

IV. A romantikus modellek komparatív elemzése

A Schillertől és Goethétől származó kérdésfeltevással folytatott romantikus vita rekonstrukciójából kiderült, hogy ez a vita több dimenzióval rendelkezik. A dimenziók felsorakoztatása jó alkalmat adhat arra, hogy egy komparatív pillantást vessünk a romantikus modellekre. A legfontosabb nézőpontok, amelyeket a modellek alapjául szolgáló premisszáknak is tekinthetünk, a következők: a mitológia

⁴¹ A szakirodalom nagyjából feltárta Kleis kapcsolódását a szerződéselméleti tradícióhoz. Egyetemi éveiben az Odera menti Frankfurtban Kleist hallgatta Ludwig Gottfried Mahdin előadásait a „Természetjog alaptételeiről”.

⁴² Idézi Klaus-Michael Bogdal, in: *Heinrich von Kleist: „Michael Kohlhaas”*, UTB-Verlag 1984. 34.

szerepe, a történetiség problematikája és az államelméleti perspektíva kritikája.

Könnyű észrevenni, hogy a mitológiának minden modellben meghatározó szerepe van; és ez a szerep a költőnek tulajdonított funkció fonák oldala. A romantika egyik meghatározó sajátossága, hogy Goethe nyomán hajlik a költő jelentőségének és funkciójának felstilizálására. Hölderlinnél és Novalisnál a költő az emberiség reményhordozója; ő rendelkezik azokkal az ismeretekkel és képességekkel, amelyek egy jövőbeli aranykort előlegeznek. Hölderlinnél ez az ábrázolás valamivel komplexebb, mert ő a költő nehéz helyzetét is figyelembe veszi, de ez csak a költő még erőteljesebb megdicsőítéséhez vezet. Ennek az emfatikusan értelmezett költő-szerepnek megfelel egy kozmikusán értelmezett mitikus rend. *Ahol (legalább a költő tudatában) jelen van egy kozmikus-mítikus rend, ott a költő maga is félistenként lép fel.* A „félistenség” korábban, már a filozófiatörténet első dokumentumaitól kezdődően, a filozófus tulajdonságaként jelent meg. Ez a tradíció élénken élt egészen a XIX., sőt helyenként a XX. századig. Anette von Droste-Hülshoff például a következőket írja:

*Und wohin die Blicke sich wenden
Steht's geschrieben von tausend Händen:
„Dich beseelt ein unsterbliches Leben,
Von gewalt'ger Hand gegeben.“⁴³*

Szembetűnő, hogy ez a megdicsőítés Schlegelnél korántsem ilyen pregnáns; ennek oka minden bizonnyal a mitológia átértelmezésében keresendő. Schlegelnél ugyanis a mítosz többé nem *kozmikus* rendként adott, a hit az emberi bensőbe húzódik vissza. Ez azt eredményezi, hogy „legyengül” a költő megdicsőítése. A szerelem, amelynek a világ megváltoztatásához kellene vezetnie, elsősorban a szeretett lény sajátosságaként jelenik meg. Lucinde képviseli az egységet és a harmóniát, a költő csak általa nyerheti el a maga identitását. (Némileg

⁴³ Anette von Droste-Hülshoff: „Der Philosoph”, in: *Sämtliche Werke* II. köt., München 1989. 73. Nyersfordításban:

*Bárhová is vetüljön a pillantásod
Mintha ezer kéz írta volna föl:
„Téged áthat egy halhatatlan élet,
Melyet egy hatalmas kéztől kaptál.”*

kiéleztetn azt lehetne mondani, hogy az emberiség számára a remény nem annyira Szókratészhez, mint inkább Diotimához kötődik.) Kleistnél a költő egyértelműen visszalép a cselekmény mögé; az elbeszélése pártatlan, egyik oldal sem élvez különleges szimpátiát. Ez minden bizonnyal azzal függ össze, hogy a keresztény-morális maximák mitikus karaktere lényegesen gyengébb.

Mindegyik modell szakít a Schiller által képviselt történetfilozófiai perspektívával; az „aranykor” csak fiktív háttérként szerepel, és a jövőre vonatkozó utalások csak jelzésszerűek. A distanciálódás azonban különböző formákat ölt. Hölderlin a jelenlegi szituációt „szűkös időként” (*dürftige Zeit*ként) ábrázolja, amelyben megszülethet az eljövendő Isten. A jelenlegi kor e két jelentésspektusát Hölderlin allegorikusan az „éjszakában” foglalja össze. Az éjszaka nem egyszerűen a sötétség birodalma, hanem ugyanakkor a megváltás ígérete is. A megváltás azonban absztrakt marad, mindössze a „szűkös idő” horizontján jelenik meg. Ez a viszony némileg másként néz ki Novalis és Friedrich Schlegel munkáiban. A széleskörű kordiagnosztikai megjegyzések ellenére a kívánt egységet mindketten úgy mutatják be, mintha már valóságos lenne. Időnként felbukkannak erre irányuló reflexiók is; Schlegel pl. a „Lucinde” című regényben a következőket mondja: „Ha ez a világ nem is minden világok legkülönbike és leghasznosabbika, annyit tudok azért, hogy a legszebb.”⁴⁴ De azonos-e ez a világ a valósággal? Azt lehetne sejteni, hogy a „legszebb világ” csak álom. „Sajnos, így [is] van, s vigasztalhatatlan lennék, ha nem remélhetném, hogy legalább egy része álmunknak valósággá válik majd.”⁴⁵ Egy ilyen differenciálás lehetősége azonban csak mellékes megjegyzésekben bukkan fel. *Ez a három (most rekonstruált) modell a történelemfilozófiai ábrázolásmódot kritikai perspektívává alakítja át.* Mindebből azonban Kleistnél semmit sem lehet érezni, az ő ábrázolásmódja nem perspektivikus. Egy imaginárius jövőből semmiféle fény sem vetül a jelenre; és mégis ő is átlép a történelemfilozófiai tematizálási módon.

Mind a négy modell szakít a Schillernél és Goethénél még jelenlévő államfilozófiai szemléletmóddal. A „rendszerprogram” az állam

⁴⁴ Friedrich Schlegel: „Lucinda”; i. k. 384.

⁴⁵ I. m. 385.

meghaladását programatikus célként tűzi ki. Nem az állam, hanem egy közösség konstituálódása lehet egy új „aranykor” bázisa. Novalisnál és Schlegelnél is tartalmaz megkülönböztetési kísérletekkel találkozhatunk. A „mechanikus állam” kritikája végső soron a társadalom privilegizálását jelenti az állammal szemben. A privilegizálás azonban még nem azonosítható egy elvi kritikával; egy ilyen kritika alapvonalait (az elemzett szerzők közül) elsőként Heinrich von Kleist dolgozta ki. Némi sarkítással azt lehetne mondani, hogy az ő gondolatai teljesítik be igazán a „rendszerprogram” állam-kritikai koncepcióját. A diskurzus eredménye az, hogy az állam nem tudja teljesíteni azokat a követelményeket, amelyekkel szembesül. Ennek oka az, hogy Kleist számára az igazságosság az elveszett közösségi kapcsolatok kompenzációja. S így Kleist az egyetlen (a tárgyalt szerzők közül), aki Goethe nyomdokain haladva az adott realitást (újra) *pszeudorealitás*nak tekint. Kohlhaas nem lázadó-alkat, a legszívesebben nyugodt életet élne családjá körében. Ez azonban nem adatik meg neki. A családján kívül csak egy identitása van, s ez az *állampolgári* identitás. Ha ez megszűnül, akkor a családi élet sem tartható fenn többé; egy „olyan országban – mondja Kleist a feleségének – ahol nem védenek meg jogaimban, nem bírok megmaradni”.⁴⁶ Ha még lehetséges lenne a közösségi élet, akkor az igazságosságra vonatkozó kérdés is teljesen elesne. Kleist elbeszélése (az általam javasolt olvasatban) arról szól, hogy az állam által a közösségért cserébe nyújtott kompenzáció nem működőképes. *Kleistnél a kritikai szemléletmód értelme az, hogy indirekt módon a közösségek megélénkítésére utal.*

V. A romantika, a kantiánus háttér előtt

Mind a négy modellt a kanti program variációjának tekinthetjük, vagyis értelmezhetjük őket az ész nyilvános használatára vonatkozó koncepciókként. S ezért mindannyian relevánsak egy modern társadalomfilozófiai program számára. De tovább kell kérdeznünk: mennyire elfogadhatóak ezek a javaslatok? Ebből a perspektívából egy újabb (összefoglaló) pillantást kell vetnünk az egyes modellekre.

⁴⁶ Heinrich von Kleist: „Kohlhaas Mihály”; i. k. 22.

Arra a kérdésre, hogy hogyan lehet nyilvánosan használni az észet, Hölderlin a közösségi kapcsolatokra való utalással válaszolt. Ez a javaslat azonban bizonyos korlátokba ütközik. A mitikus kontextusban a közösségeket csak egy eljövendő Isten alapíthatja meg. Az individuális ember ezért semmit sem tehet. Az isteni terv független az emberektől, még a bölcs sem tudhat róla. Az isteni rendnek van egy fatalisztikus karaktere; ezt mutatják a „Brod und Wein” következő sorai:

*A fölség kegye bámulatos, nem tudni, mi ér és
honnét ér valakit általa. Mindeneket
így mozgat, s velük így a reménylő emberi lelket.⁴⁷*

A költőnek így nagyon fontos szerepe van, de ez a szerep mégsem lehet soha meghatározó. Ki lehet a nyilvános ész hordozója? Vagy másként fogalmazva: ha nincsenek közösségek, hogyan jöhetnek létre? Az individuum nem tudja megalapítani őket, mert a közösségnélküliség lényege *éppen abban* áll, hogy az egyes, izolált ember nem rendelkezik közösségteremtő képességekkel. Megoldásként csak a kozmikus rendre való utalás marad, amely azonban – úgy tűnik – inkább szembenáll a nyilvános ész-használattal.

Novalis ezt a problémát másként közelíti meg; ő a költőnek tulajdonítja az „új világ” létrehozásának képességét. A költő feladata a világ ábrázolása, ez azonban a posztkantiánus filozófia szellemében egyúttal a világ teremtetését is jelenti. Az ábrázolás formáit Novalis néhány feljegyzésében „reprezentációnak” nevezi. „Minden reprezentáció – írja – a nem jelenvaló jelenvalóvá tevésére épül.”⁴⁸ A nyilvános ész hordozója a költő, vagy a költészet. A költői többszám és a költészet egyes száma közötti feszültségen Novalis a következőképpen lép át: szükség van a költők olyan közösségére, amely a nyilvános ész hordozójaként léphet fel. A romantikus kör minden bizonnyal a nyilvános ész ilyen fórumaként értelmezte önmagát. Novalis programjának problematikus vonása azonban, hogy a költőnek az emberi világot a kozmikus rendnek megfelelően *kell* ábrázolnia és alakítania. Ez a feladat minden bizonnyal az ész kompetenciájába tartozik, de aligha engedheti meg az ész nyilvános használatát.

⁴⁷ Ld. a 15. jegyzetet.

⁴⁸ Novalis: „Das allgemeine Brouillon”, in: *Schriften* III. köt., 421.

Friedrich Schlegelnél a kozmikus mitológia elveszti meghatározó szerepét. A mitikus mag most az emberi bensőbe transzformálódik, s ez teszi lehetővé a felismerést, hogy az identitás a szerelemben konstituálódik. A szerelem tekintetében azonban felmerül az a kérdés, hogy lehet-e olyan tágan és sokrétűen értelmezni, hogy a társadalmi integráció modelljeként szolgálhasson. Kétségesnek tűnik ugyanis, hogy a szerelmet ki lehet terjeszteni minden társadalmi kapcsolatra. A szerelemben ugyanis vannak olyan jelentésaspektusok, amelyek nehezen általánosíthatóak. A szerelem egyik ilyen jelentésaspektusa a szeretett lény egyedisége vagy *mássága*. Schlegel maga is látta ennek az aspektusnak a jelentőségét. „Mert elsődleg a barátságban kerestem mindazt, amit hiányoltam, s mit ekképp női lényben meg lehetni nem reméltem. Benned megtaláltam mindent, s még többet is, mint óhajtottam egyáltalán: *ám Te nem is vagy a többiekhez hasonlatos.*”⁴⁹ Ha az *egyediség* a szerelem lényeges vonása, akkor önellentmondás, ha a szerelmet általános társadalomszervezési modellé próbáljuk tenni.

A nyilvános ész Heinrich von Kleist által kidolgozott formája is – úgy tűnik – önellentmondásba torkollik. Hajlamosak lehetnénk arra, hogy Kleist javaslatát a következőképpen értelmezzük: a nyilvános ész használata az igazságosság megvalósítását követeli. Ez az ész azonban egy negativisztikus fordulatot kap, amikor Kleist megmutatja, hogy az igazságosságot *nem lehet* megvalósítani; illetve ennek megvalósítása a barbárságba torkollik. Ez az interpretációs javaslat azonban elvéri Kleist ábrázolásának „kétdimenzionalitását”. Az állami igazságosságnak strukturálisan tekintve megfelel a szeretet. (Szándékosan nem „szerelmet” mondok, mert Kleist ezt a fogalmat a meleg és a szívélyes emberi viszonyok értelmében használja; a „Liebe” kategóriáját Kleist esetében talán a leginkább „szolidaritásnak” fordíthatnánk.) Ha a szolidaritás többé nem lehetséges, akkor az állam sem fogja tudni garantálni az igazságosság megvalósítását. Kleist elbeszélése nem foglalkozik azzal, hogy hogyan lehetne megvalósítani az igazságosság helyébe kerülő szolidaritást. De azt sugallja, hogy mindannyian (így a költő is) elvesztettük azt a képességünket, hogy még feltegyük a szolidaritás lehetőségére vonatkozó kérdést.

⁴⁹ Friedrich Schlegel: „Lucinda”; i.k. 388. (Kiemelés tőlem.)

Ez az áttekintés arra utal, hogy a romantikus társadalomelméleti modellek aktualizálásához finomításokat kell végrehajtanunk. A (mindenekelőtt) Schiller ellen irányuló közös premisszák ugyanakkor számos későbbi társadalomelméleti vizsgálódás alapjául szolgáltak. *A mítosz szerepének (azaz a közösségek kulturális költőanyagának) vizsgálata, a történeti perspektíva kritikai transzformációja és az államelméleti perspektíva visszautasítása olyan mércék, amelyektől a modern társadalomfilozófiai elméletalkotás nem tekinthet el többé.* Ezen a ponton azonban a társadalmi modernitásnak már egy újabb diskurzusa veszi kezdetét.